

TRASLADOS DE RELIQUIAS Y ESPACIOS FRONTERIZOS EN LA ESPAÑA MEDIEVAL

Ariel Guiance*

CONICET – Universidad Nacional de Córdoba (Argentina)

El estudio propone analizar algunos textos hagiográficos hispanos de los siglos VIII a X que refieren el traslado de reliquias en la España medieval, en particular en aquellos casos en los que tales traslados supusieron el contacto entre las comunidades cristianas y musulmanas de la península. En tal sentido, se verificará que, en lo que atañe a los restos de los santos, hubo un tráfico incesante y nunca interrumpido de vestigios sagrados entre ambos grupos humanos, sorteando cualquier tipo de frontera política o cultural. Por lo mismo, se cuestiona la idea de un trasvase generalizado de reliquias del sur al norte peninsular ante la llegada de los sarracenos, idea desarrollada por los obispos septentrionales a partir del siglo XI para justificar su preeminencia en el marco de la geografía eclesiástica ibérica.

Palabras Claves: Reliquias; Hispania; Desplazamientos; Siglos VIII-XI

THE TRANSLATION OF RELICS AND FRONTIER AREAS IN MEDIEVAL SPAIN

This study aims to analyse several Hispanic hagiographical texts dated from the eight to the tenth century that refer to the translation of relics in medieval Spain. In particular, I focus on instances where the translations required contact between the Christian and Muslim communities. It is argued that there was a constant, uninterrupted transit of sacred remains between both groups, unhindered by any cultural or political frontier. Therefore, I question the idea that relics were frequently moved northwards with the arrival of the Saracens. Instead, it is held that such idea was coined in the northern bishoprics from the eleventh century onwards in order to justify their pre-eminence within the Iberian ecclesiastical geography.

Keywords: Relics ; Hispania ; Translations ; VIIth to Xth Centuries

Artículo Recibido : 15 de Octubre de 2018

Artículo Aprobado : 1 de Diciembre de 2018

* E-mail: aguiance@hotmail.com

Hacia el año 1110, el obispo Pelayo de Oviedo relataba en estos términos la historia del Arca repleta de reliquias de santos, que fuera depositada en su sede: «[los hijos del rey visigodo Witiza] invitaron a los sarracenos y los condujeron hacia España, transportándolos en barco. [Derrotados los godos], los sobrevivientes del linaje real, empujados a la fortuna por el naufragio de la fe, pasaron a Francia y otra gran parte a Asturias. Persuadidos de que la ruina de su pueblo no había tenido lugar por la espada de la destrucción sino por la vara correctora de Dios [...] ellos llevaron consigo el mencionado cofre desde Toledo hacia Asturias, con la ayuda del obispo Julián... Eligieron este lugar para sí y, sobre todo, para los sufragios de los santos, porque esta patria, rodeada de montañas, no permitía el acceso fácil a ningún enemigo»¹. A fines de ese mismo siglo XII, un canónigo de la catedral de

¹ Pelayo de Oviedo, *Liber testamentorum Ecclesiae Oventensis*, ed. Valdés Gallego, José Antonio, Real Instituto de estudios asturianos, Oviedo, 2000, pp. 459-460: «Fili namque Uuitizani... Affricam mittunt, per sauctores suos euocant Sarracenos, eosque aduectos nauigio Hispaniam inducunt. [...] Ita Gothi partim gladio partim famis deletis supplitjo, qui ex semine fuerunt superstites regio, sic eos uocante in fide fortune naufragio, pars Frantjam, sed maxima pars subintrabit Asturias. Isti exitjum hoc sue gentis non gladio destrucionis sed uirga a Domino pocius in se credentes factum correctjonis, quatinus in hoc eis propitjaretur summa diuinitas, a Iuliano pontifice qui tunc temporis erat cum Toletanis secum a Toletto archam supradictam in ipsas Asturias transderunt. Hunc locum sibi et sanctorum elegerunt maxime suffragis, quia patria ipsa uallata asperitate moncium facile nulli hostium promittebat accesum».

Lisboa, Esteban, señalaba que los restos del mártir san Vicente (muerto en Valencia en tiempos de Diocleciano) habían sido trasladados hasta las costas portuguesas tras la misma invasión musulmana. A su juicio, en esos tiempos en que «el cristianismo casi desapareció en toda Hispania, unos hombres religiosos buscaron sitios resguardados en un lugar muy lejano hacia Occidente llamado en nuestra lengua cabo de san Vicente del Cuevo», depositando allí las reliquias del santo en cuestión². Un siglo más tarde, el franciscano Juan Gil exponía argumentos semejantes para justificar la presencia de los restos del obispo visigodo san Ildefonso en la ciudad de Zamora. Según él, sería otro grupo de cristianos (que «escaparon de las manos de los atacantes» musulmanes) los encargados de recolectar reliquias por todo el territorio ibérico y llevarlas al norte, tarea que los convirtió en auténticos héroes, «celosos de la fe»³.

Testimonios de este tipo podrían multiplicarse. En ellos, como vemos, se alude de manera permanente al hecho de que la invasión sarracena provocó, entre muchas otras cosas, una desorganización del mapa religioso local. Esa crisis supuestamente llevaría al traslado unidireccional de las reliquias de los santos y otros objetos de igual valor hacia regiones específicas del territorio hispano (en particular, la zona norte), escapando de la amenaza musulmana. Tales vestigios habrían quedado confinados en dicha zona durante siglos hasta que, recuperada la monarquía cristiana, diversos fieles hallarían esos restos (por vías mundanas o celestiales), restableciendo su culto y devoción. Por consiguiente, el panorama eclesiástico posterior al siglo XI suponía una serie de obispados –la mayor parte septentrionales– que atesoraban una cantidad significativa de restos sagrados (en algunos casos, de manera desbordante, como ocurría en la mencionada Oviedo)- De manera paralela, otra gran proporción de sedes habría quedado casi totalmente desprovista de ellos (por lo común, centros correspondientes al sur recién conquistado o en vías de su recuperación). Así, los eclesiásticos del norte contaban con una herramienta adicional para afirmar su prestigio y para enfrentarse a otros obispados del área a fin de aumentar su poder (luchas que tendrían hitos

² Esteban de Lisboa, «Miracula Sancti Vicentii», en Nascimento, Aires A. (ed.), *S. Vicente de Lisboa: legendas, milagres e culto litúrgico (testemunhos latinomedievais)*, Centro de estudios clásicos, Lisboa, 2011, 1.0.2, p. 94: «Verum quoniam sub rege Ruderico fere per totam Hispaniam Sarracenis irruentibus Christianitas interiret, quidam uiri religiosi tuciora loca querentes in loco remotissimo uersus occidentem, qui latine dicitur ad capud sancti Vicentii de coruo... ».

³ Fita, Fidel, «Traslación e invención del cuerpo de san Ildefonso. Reseña histórica por Gil de Zamora», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, VI, 1885 (pp. 60-71), p. 61: «Cur enim barbarice potissime, Arabes, propter Christianorum scelera, quibus Deum altissimum irritarant totam fere Hispaniam [...] occupassent [...] Christiani residui, qui manus evaserant vastatorum, tanquam fidei zelatores sacratissimas ecclesiarum reliquias iuxta quod eis possibile collegerunt... ».

sobresalientes en los casos de Santiago de Compostela, Braga, León, Toledo y la misma Oviedo).

Esta situación en relación a la concentración y resguardo de las reliquias en un área específica del territorio hispano, a lo largo de la Edad Media, ha sido considerada casi de manera canónica por buena parte de la historiografía desde el siglo XVI, llegando incluso hasta nuestros tiempos. Por ende, deberíamos preguntarnos en primer término si esta realidad es la que aparece efectivamente en las fuentes disponibles de esa época o si sólo se trata de un recurso propagandístico posterior, muy hábilmente creado y desarrollado por esas mismas sedes del norte ibérico, por motivos bien definidos. En segundo lugar, tal situación no parece condecir con otra serie de testimonios que nos hablan de un tráfico incesante de reliquias a lo largo y ancho de la península, durante toda la Edad Media (incluso en épocas de apogeo del dominio musulmán). De hecho, si nos guiamos por algunos de esos documentos, las reliquias de los santos parecen haber sido bienes transportados a uno y otro lado del límite cristiano-sarraceno en todos los tiempos y tal transporte no se hizo precisamente de manera furtiva sino incluso con la participación de los grandes poderes regionales. Por tanto, si hablamos de una frontera entre ambas ecúmenes, ésta fue muy permeable en lo que atañe a esas reliquias. Por último, todo este panorama también nos advierte acerca de la manera en la cual los musulmanes interpretaban esos restos sagrados, tema que nos obligaría a adentrarnos en la ideología religiosa de este pueblo en relación a dicho tipo de vestigios (asunto complicado y que diera lugar a varias corrientes internas dentro del propio pensamiento islámico).

Las preguntas, como vemos, son muchas y no podríamos responder a todas en estas breves páginas. De cualquier forma, me gustaría aportar algunos elementos respecto a ese supuesto trasvase de reliquias en los siglos inmediatos a la conquista sarracena y, en segundo término, a la manera en que éstas fueron empleadas y transferidas a lo largo de toda la historia medieval hispana, sorteando una y otra vez las posibles «fronteras» existentes. En otras palabras, deberíamos hablar de una realidad y de una ficción en relación a las reliquias de la España de esos tiempos. Ello nos advierte, claro está, sobre la necesidad de indagar en ciertos tópicos tradicionales, por consolidados que estén.

Las reliquias en las fuentes hispanas de los siglos VIII-X

En primer término, veamos qué nos dicen algunas fuentes datadas de los siglos inmediatamente posteriores a la invasión musulmana en relación a nuestro tema⁴. Éstas apenas si refieren algo acerca de los restos sagrados y, si lo hacen, es dentro de contextos específicos (como alusiones a la manera en que éstos se veneraban en tiempos visigodos). En lo que atañe a la cronística, por ejemplo, el asunto recién aparece en la versión «ad Sebastianum» de la famosa *Crónica de Alfonso III*. Ésta subraya que dicho soberano construyó la iglesia de san Salvador de Oviedo, «añadiendo al altar mayor, a uno y otro lado [de éste], doce altares con reliquias guardadas de todos los apóstoles»⁵. Más allá de los problemas derivados de la datación de este texto –que hoy se supone elaborado durante el reinado de ese monarca, refundido en tiempos de García I (910-914) y cuyas versiones conocidas serían incluso posteriores a esa refundición⁶–, es fácil comprobar que este pasaje es un añadido al relato de la versión Rotense de la misma crónica, hoy admitida como la más antigua. En efecto, en esta última apenas se consigna que Alfonso construyó tal basílica y erigió esos altares pero no se alude en ningún momento a las posibles reliquias ubicadas en ellos⁷. No obstante esta última salvedad, la acotación es interesante en dos sentidos: en primer lugar, porque deja constancia de que, en el momento en que se añadió tal acotación, se conservaba (o quizás simplemente se recordaba) la práctica secular –vigente desde tiempos visigodos– de ubicar las reliquias en el interior mismo de los altares (*reconditis*, dice el relato), por lo común en un orificio realizado en el pie, bajo la tabla del mismo altar⁸. En segundo término, el

⁴ Retomo, en esta primera parte del artículo, algunos ejemplos que analizara en mi trabajo «*Pignora sanctorum. Reliquias y devoción en Hispania tras la conquista musulmana*», en Beresford, Andrew y Twomey, Lesley (eds.), *Christ, Mary and the Saints. Reading Religious Subjects in Medieval and Renaissance Spain*, Brill, Leiden, (en prensa).

⁵ Gil Fernández, Juan; Moralejo, José y Ruiz de la Peña, Juan I. (eds.), *Crónicas asturianas*, Universidad de Oviedo, Oviedo, 1985, & 21, p. 139: «*Basilicam quoque in nomine Redemptoris nostri Saluatoris nuncupatur, adiciens principari altari ex utroque latere bis senum numerum titulorum reconditis reliquiis omnium apostolorum...*».

⁶ Cfr. Huete Fudio, Mario, *La historiografía latina medieval en la Península ibérica (siglos VIII-XII). Fuentes y bibliografía*, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 1997, pp. 20-21 y Ruiz de la Peña, José I., «Estudio preliminar», en Gil Fernández, Juan; Moralejo, José y Ruiz de la Peña, Juan I., op. cit., pp. 38-41.

⁷ *Crónica de Alfonso III*, versión rotense, & 21, en *Ibidem*, p. 138: «*Basellicam quoque in honore Domini et Saluatoris nostri Ihesu Xpi cum bis seno numero apostolorum altaris adiungens*».

⁸ Véase Dourthe, Pierre, «Typologie de l'autel, emplacement et fonction des reliques dans la péninsule ibérique et le sud de la Gaule du Ve au XIe siècle», *Bulletin monumental*, n° 153/1, 1995 (pp. 7-22). Cfr. Duval, Yvette, «Projet d'enquête sur l'épigraphie martyriale en Espagne romaine, visigothique (et byzantine)», *Antiquité tardive*, n° 1, 1993 (pp. 173-206), p. 179, donde subraya la antigua tendencia

hecho de que los restos venerados por el soberano sean los pertenecientes a los apóstoles (restos que supuestamente habría en Oviedo en ese entonces) quiere sin dudas demostrar la protección que brindaban esos elegidos directos de Cristo a la naciente monarquía local (esto es, apelando a los inicios de la historia de la evangelización y no a un santo cualquiera). Cabe consignar, por último, que tales restos –si efectivamente existían– quizás podían ser reliquias representativas de esos apóstoles, es decir, objetos que tuvieron contacto con los huesos de estos personajes y se «impregnaron» de su valor sagrado (otra creencia presente desde los comienzos del culto a las reliquias–).

Más allá de eso, ninguna de las crónicas cristianas de la época hace alusión a un hipotético transporte de reliquias de una a otra parte de la península. De igual manera, son escasísimas las menciones relativas a los restos sin duda más famosos hallados en la Hispania de estos tiempos: los del apóstol Santiago. En todo el ciclo asturiense –como se ha señalado repetidas veces–, tales restos sólo se citan en la nómina episcopal incluida en la *Crónica albeldense* (redactada hacia 881-883 y luego retocada en la segunda mitad del siglo X). Se trata de un catálogo de obispos y sus respectivas sedes, en número de doce, buscando nuevamente un simbolismo cristológico asociado a Alfonso III y equiparándolos «a los discípulos de Jesús en los tiempos evangélicos»⁹. En tal nómina –probablemente compuesta por un galaico–, al aludir al obispo de Iria, Sisnando, se lo presenta como «ilustre por Santiago»¹⁰ (*sancto Iacobo polens*), siendo el único caso en todo el relato en el que se añade la figura de un santo a un personaje episcopal. Fuera de eso, la referencia sugiere que, hacia fines del siglo IX, ya se vinculaba la mencionada sede de Iria con los restos de Santiago (siempre que se acepte que el texto correspondiente a esta alusión corresponde a esa fecha y no se trata de un añadido posterior, lo que resultaría más probable).

Esas mínimas indicaciones suponen la totalidad de los datos cronísticos acerca del culto a las reliquias en la Hispania de los siglos VIII a X. Tal parquedad –especialmente, en el caso de Santiago– fue explicada por Vázquez de Parga apelando al «rígido criterio estilístico» del género, que lo llevaba a excluir noticias alusivas a los santos. Sin embargo, ya vimos que el anónimo autor de la versión *ad Sebastianum* de la *Crónica de Alfonso III* no dudó en asociar la realeza con la veneración de esos seres celestiales cuando se refirió a las reliquias preservadas por este monarca en San

hispana de mantener las reliquias en lugares cerrados, en una «voluntad deliberada de ocultar[las], de sustraer[las] a las miradas y, sobre todo, a las tentaciones».

⁹ Gil Fernández, Juan, «Introducción», en Gil Fernández, Juan; Moralejo, José y Ruiz de la Peña, Juan I., *op. cit.*, p. 93.

¹⁰ *Crónica albeldense* en *Ibidem*, p. 158, nota 5, XII.

Salvador de Oviedo. Por consiguiente, no pareciera haber una interdependencia excluyente entre ambas dimensiones. ¿Habría que pensar en cambio en un silencio premeditado de la narrativa monárquica respecto a circunstancias o elementos que pudieran exaltar demasiado el poder episcopal? Tengamos en cuenta que estos textos fueron mayoritariamente escritos y copiados por hombres de la Iglesia, con lo cual (de ser así) éstos habrían actuado parcialmente en contra de sus propios intereses en favor de la ponderación de la realeza (o bien sus obras habrían sido sometidas a una cuidadosa revisión en tal sentido). Las hipótesis son muchas, pero, en el actual estado de la documentación, resulta imposible definirse, siquiera de manera aproximada, por una de ellas.

Un segundo orden documental, el epigráfico –aunque igualmente muy limitado– brinda algunos datos adicionales acerca de las reliquias que se encontraban en la península tras la invasión musulmana y los posibles lugares en las cuales éstas se conservaban. Una inscripción hallada en La Morera (*conventus Hispalense* y a la que José Vives y otros juzgan postvisigótica por su formulario aunque esta datación ha sido puesta en duda¹¹) indica la concentración, en el mismo altar, de los restos de quince santos: el protomártir Esteban, Baudilio, Lucrecia (o Leocricia) de Mérida, Paulo, Saturnino, Nazario, Sebastián, Fructuoso, Augurio y Eulogio, Tirso, Eulalia y Verísimo, Máxima y Julia. Como sucediera en casos anteriores, resulta imposible determinar si tal nómima alude a reliquias primarias o representativas. Tampoco si se trata de una acumulación de vestigios producto o no de la llegada de los sarracenos (aceptando que la fecha propuesta por Vives sea la correcta). Como sea, ese conjunto de restos es interesante ya que en él se cuentan, en primer lugar, un grupo de mártires ibéricos: Fructuoso, Augurio y Eulogio de Tarragona¹², Verísimo, Máxima y Julia de Lisboa¹³ y Eulalia (sin poder determinar si se trata de la santa de Mérida o la de Barcelona aunque, como veremos, es probable que sea la primera). A ellos se agrega el primer mártir cristiano, Esteban –cuyas reliquias están atestiguadas en muchas inscripciones y

¹¹ Vives, José, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, C.S.I.C., Barcelona, 1942, n.º 328, pp. 110-111: «sunt in hoc altario sacri Estepha reliquiae num XV: Stephani, Lucretiae, Saturnini, Sebastiani, Fructuosi, Auguri, Eulaliae, Baudilii, Pauli conf., Nazarii, Eulogii, Tirsi, Verissimi, Maximae et Iuliae». A juicio de Juan Manuel Ramos Berrocoso, la inscripción debe ser antedatada, situando su composición en el siglo VII, en Ramos Berrocoso, Juan Manuel, «Lectura eclesiástica de un epígrafe de "La Morera" (Badajoz): un testimonio sobre la consagración de los altares y el culto a los santos en la liturgia hispánica emeritense-lusitana», *Salmanticensis*, n.º 60, 2013 (pp. 493-518).

¹² Sobre estos santos y sus reliquias véase García Rodríguez, Carmen, *El culto de los santos en la España romana y visigoda*, CSIC, Madrid, 1966, pp. 316-321.

¹³ *Ibidem*, pp. 279-281.

documentos desde el siglo V, cuando Orosio transportara parte de ellas a Occidente¹⁴. Otro apartado lo constituyen el galo san Baudilio de Nimes, el milanés san Nazario –cuyos restos fueron hallados por san Ambrosio–, san Sebastián –muerto en Roma–¹⁵ y san Saturnino de Toulouse (muy conocido en la Hispania de esos tiempos)¹⁶. De la zona oriental, por su parte, procede san Tirso –cuyo culto habría sido introducido en Hispania por inmigrantes griegos de la ciudad de Mérida¹⁷–. Mención aparte merecen las reliquias del «Paulo conf.» que figura en la inscripción y de santa Leocricia de Mérida. El primero ha sido identificado con san Pablo de Narbona¹⁸ o, como cree García Rodríguez, con el obispo emeritense del mismo nombre –retratado en las *Vitas sanctorum Patrum emeretensium*, redactadas hacia 630-640¹⁹–. Por su lado, la devoción a santa Leocricia también figura en esa misma hagiografía, donde consta la existencia de una basílica dedicada a ella²⁰. Si tenemos en cuenta estos dos últimos casos, el hecho de que el culto de san Tirso probablemente también procediera de Mérida y la mención de las reliquias de Eulalia (que corresponderían igualmente a la mártir emeritense), deberíamos concluir que la inscripción en cuestión alude a un lote de restos procedentes de esa misma ciudad –al menos, en su mayoría–. Tales restos habrían sido depositados en la cercana La Morera con motivo, quizás, de la consagración de una iglesia en esta última localidad. Por tanto, de existir un traslado de despojos sagrados, en este caso el viaje fue del norte hacia el sur (independientemente de la fecha en que se haya producido).

Otros testimonios avalarían esta suposición. En uno de ellos, datado por Gómez Moreno de los siglos IX-X, se mencionan las reliquias de san Román, san Martín, santa Marina, el apóstol san Pedro, san Juan Bautista, san Acisclo «*et aliorum numero*

¹⁴ Para este traslado, véase (entre la muy abundante bibliografía que existe al respecto) el artículo de Gauge, Valérie, «Les routes d'Orose et les reliques d'Etienne», *Antiquité tardive*, n° 6, 1998 (pp. 265-286).

¹⁵ Otras reliquias del mismo mártir figuran en una inscripción de Barnos (Écija), que Vives considera del siglo VII, en Vives, José, *op. cit.*, n° 325, p. 110.

¹⁶ Reliquias de este santo están igualmente atestiguadas en inscripciones de Guadix (652) y Alcalá de los Gazules (662), en *Ibidem*, n° 307 y 309, pp. 102-103 y 104 respectivamente.

¹⁷ Así lo sostiene García Rodríguez, Carmen, *op. cit.*, pp. 216-218, quien apunta, además, la influencia que tuvo la *passio* de este santo en la de Eulalia de Mérida. Retoma la misma idea (aunque sin señalar su procedencia) Fernández Conde, Francisco Javier, *La religiosidad medieval en España. 1.-Alta Edad Media (s. VII-X)*, Universidad de Oviedo, Oviedo, 2000, p. 421.

¹⁸ Cfr. Fita, Fidel, «Excursiones epigráficas», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, XXI, 1894 (pp. 43-166), p. 143.

¹⁹ García Rodríguez, Carmen, *op. cit.*, pp. 344-345. Cfr. Ramos Berrocoso, Juan Manuel, *op. cit.*, pp. 514-516.

²⁰ Cfr. Maya Sánchez, A. (ed.), *Vitas sanctorum Patrum emeretensium*, Brepols, Turnhout, 1992 (Corpus christianorum. Series latina, CXVI), IV, VII, 19, p. 39 –la cita corresponde a un episodio vinculado a cierta aparición celestial que se dirige, precisamente, a tal basílica–.

sanctorum»²¹. Como en el caso anterior, en éste se superponen mártires locales (Acisclo²²), figuras claves del cristianismo (san Juan Bautista, san Pedro), santos orientales (Marina, Román de Antioquía) y figuras conocidas en todo el Mediterráneo occidental (san Martín de Tours). De tal inscripción (hallada en San Román de Hornija, provincia de Valladolid), cabe destacar el hecho de que en ella aparecen reliquias del santo al cual estaba consagrada la iglesia en la que se depositaron esos restos (el mismo Román, al que se designa como «monje», subrayando la dependencia de este texto de la *passio* correspondiente, que sugiriera tal condición²³). Recordemos, por lo demás, que la iglesia de San Román corresponde a un antiguo monasterio visigodo, que sirviera de lugar de enterramiento del rey Chindasvinto –y, por consiguiente, era de esperar que contara con un buen número de reliquias desde antaño, sin tener que suponer una concentración de restos derivada de un traslado circunstancial–.

Una tercera inscripción (ésta probablemente del siglo X, hallada en San Miguel de Escalada²⁴) vuelve a mencionar la existencia de restos de san Acisclo junto a los despojos de la también citada santa Marina, la romana santa Cecilia²⁵ y dos mártires hispanos nuevos, Cristóbal y Columba, muertos en Córdoba en 852 y 853 respectivamente²⁶. En este último caso, como vemos, sí habría que pensar en una *translatio* de reliquias desde el sur a las cercanías de León aunque no podemos determinar cuándo se produjo tal traslado ya que esta inscripción tiene muchas dificultades de datación.

En resumen, si bien es cierto que tanto la documentación cronística como la epigráfica son muy escasas, ni una ni otra apuntan a un cambio drástico de criterio respecto a la veneración de las reliquias en la península a partir del siglo VIII –al menos, en relación a tiempos anteriores–. Así, seguía rindiéndose culto a los restos de los santos tanto hispanos como europeos u orientales. De igual forma, tampoco hay indicios, en este segundo corpus de fuentes analizado, de que se hubiera procedido a grandes y notorias traslaciones de tales restos desde el sur al norte ibérico a partir de ese mismo siglo. De hecho, el único caso que vimos es el de los mártires cordobeses Columba y

²¹ Vives, José, *op. cit.*, n.º 330, p. 111. Cfr. Gómez Moreno, Manuel, *Iglesias mozárabes. Arte español de los siglos IX a XI*, Centro de estudios históricos, Madrid, 1919, p. 188.

²² Cfr. García Rodríguez, Carmen, *op. cit.*, pp. 220-225.

²³ Cfr. *Ibidem*, p. 215. Reliquias de san Román también figuran en una inscripción de Medina Sidonia de 630, vid. Vives, José, *op. cit.*, n.º 304, p. 101. La *passio* de este santo fue redactada posiblemente en el siglo IV.

²⁴ *Ibidem*, n.º 331, p. 112.

²⁵ García Rodríguez, Carmen, *op. cit.*, pp. 167-169 –quien confirma el tardío ingreso del culto de esta santa en la península ibérica–.

²⁶ Cfr. Gómez Moreno, Ángel, *op. cit.*, p. 160.

Cristóbal y la referencia que registra ese traslado bien puede ser posterior al año 1000, cuando sí sabemos que existió una voluntad deliberada de demostrar la realidad de tales viajes. Por consiguiente, pasemos ahora a analizar el tipo de fuentes que supuestamente podría brindarnos mayores certezas al respecto: las hagiográficas.

Comencemos por una obra procedente de la España musulmana: el famoso calendario de 961, obra del obispo de Elvira, Recemundo. Éste es el documento que contiene la mayor cantidad de alusiones a los lugares donde se veneraban las reliquias sagradas en la Hispania del siglo X²⁷. Gracias a él, sabemos que la ciudad de Córdoba albergaba los sepulcros de san Perfecto²⁸ san Esperaindeo²⁹, el del célebre mártir san Pelayo (en el arrabal de Tierzos de esta urbe)³⁰, el de san Zoilo (en la iglesia del barrio de los bordadores)³¹ y el de san Acisclo (en la llamada iglesia «*Carceratorum*»)³². A san Cucufate se lo conservaba en Barcelona³³, a san Félix en Gerona³⁴, Justo y Pastor en Alcalá³⁵, Servando y Germán «*in littoribus Cadis*»³⁶, Crispín en una basílica situada a la izquierda de la ciudad de Écija³⁷, Facundo y Primitivo en una iglesia próxima a León³⁸,

²⁷ También conocido como *Libro de la división de los tiempos* (tal el título correcto), fue dedicado al califa al-Hakam II y está escrito en árabe y latín aunque ambas versiones no son totalmente coincidentes. Véase Díaz y Díaz, Manuel, «Recemundo», en *Diccionario de historia eclesiástica de España*, CSIC, Madrid, 1973, III, p. 2051. El calendario fue publicado por Dozy, R., *Le calendrier de Cordoue de l'année 961*, Brill, Leiden, 1873. Las referencias acerca de las festividades cristianas fueron editadas por Simonet, Francisco J., «Santoral hispano-mozárabe escrito en 961 por Rabí ben Said, obispo de Iliberris», *La ciudad de Dios*, n° 5, 1871 (pp. 105-116). De no indicarse lo contrario, sigo la ed. de Dozy recién citada.

²⁸ Dozy, R., *op. cit.*, p. 48, 30 de abril.

²⁹ *Ibidem*, p. 53, 7 de mayo.

³⁰ *Ibidem*, p. 66, 26 de junio. El documento menciona una «ecclesia Tarsil», que coincide con el prado de san Ginés, donde la *passio* de este santo dice que fue inhumado su cuerpo (en tanto su cabeza se hallaba en el cementerio de san Cipriano). Cfr. Gil, Juan, «La pasión de san Pelayo», *Habis*, n° 3, 1972 (pp. 161-200), p. 199, nota 10.

³¹ Dozy, R., *op. cit.*, p. 66, 27 de junio.

³² *Ibidem*, p. 106, 18 de noviembre. La iglesia *Carceratorum* (*Canisat alasra* de los musulmanes) es, como bien señala Ferotin, la iglesia de san Acisclo que mencionan muchos escritores cristianos de esta época. Esta «se encontraba en el barrio de los pergamineros (le *Rabadh Arraccaquin* de los autores árabes)», lo cual hace que el texto la designe como «iglesia donde se hacían pergaminos» –Férotin, Marius, *Le Liber Ordinum en usage dans l'église wisigothique et mozárabe d'Espagne du Ve au XIe siècle*, Firmin Didot, París, 1904, p. 487–.

³³ Dozy, R., *op. cit.*, p. 74, 25 de julio.

³⁴ *Ibidem*, p. 77, 1 de agosto.

³⁵ *Ibidem*, p. 78, 6 de agosto.

³⁶ *Ibidem*, p. 98, 23 de octubre.

³⁷ *Ibidem*, p. 106, 20 de noviembre.

³⁸ *Ibidem*, p. 108, 27 de noviembre. Se trata del lugar donde luego se levantaría el monasterio de Sahagún.

Emeterio y Celedonio en Calahorra³⁹, Leocadia en Toledo⁴⁰ y Eulalia en Mérida⁴¹. Si dejamos de lado los casos de Crispín –cuya devoción aparece atestiguada en éste y otros calendarios posteriores⁴²– y Esperaindeo –que sólo figura en esta fuente y no gozara de culto posterior⁴³–, la casi totalidad de las reliquias consignadas descansaba en los mismos sitios en los cuales fueron ajusticiados e inhumados los mártires en cuestión, según lo señalan las diversas pasiones de dichos mártires y otros relatos previos (como la obra del poeta cristiano Aurelio Prudencio). Las únicas excepciones serían las de Servando y Germano (que Recemundo ubica en algún lugar de la costa de Cádiz y el testimonio de la pasión, como ya veremos, dice que fueron inhumados en Sevilla y Mérida, respectivamente) y san Zoilo. En lo que atañe a los primeros, el obispo mozárabe localizó los restos en cuestión en el mismo ámbito en donde ellos fueron ajusticiados, esto es, en cierto lugar de Cádiz, en el «sitio de Ursiano», demostrando que no se habría producido traslación alguna de sus reliquias. En cambio, donde sí se apunta explícitamente tal reubicación es en el caso de san Zoilo, de quien el prelado indica que el día 4 de noviembre se celebraba la «fiesta de [su] traslación desde su sepulcro *in vico Cris* al de la iglesia del barrio de los bordadores en Córdoba»⁴⁴. Tal traslación habría sido llevada a cabo por el obispo Agapio II en la primera mitad del siglo VII⁴⁵. Tras ello, se habría compuesto una *Inventio et translatio s. Zoili Cordubensis* (BHL 9024d), texto que se estima posterior al martirio pero indudablemente anterior al siglo X –cuando Recemundo invoca el asunto⁴⁶–. Como sea, se trata de un supuesto traslado previo a la

³⁹ *Ibidem*, p. 35, 3 de marzo.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 112, 9 de diciembre.

⁴¹ *Ibidem*, 10 de diciembre.

⁴² Es probable que se trate del primer obispo de Écija, supuestamente martirizado en tiempos romanos, cuyas reliquias también figuran en el llamado «Calendario de Carmona», del siglo VI. Su *passio* –de existir– se ha perdido pero, dado que son coincidentes el lugar en el que ejerció su episcopado y aquél en donde aparece enterrado, no se habría llevado a cabo traslación alguna de su cuerpo –cfr. García Rodríguez, Carmen, *op. cit.*, pp. 239-240–.

⁴³ Quizás corresponda a un abad, maestro de Eulogio y Álvaro, autor de varias obras perdidas (entre ellas, una *passio* de los mártires cordobeses Adolfo y Juan). El calendario de Recemundo lo presenta como ejecutado (*interfectus*) pero no hay noticia alguna de tal martirio –cfr. Díaz y Díaz, Manuel, «Esperaindeo», en *Diccionario de historia eclesiástica de España*, II, pp. 860-861–. Como sea, una vez más, coincide el espacio de vida y muerte de este personaje (la ciudad de Córdoba).

⁴⁴ Dozy, R., *op. cit.*, p. 103: «*In ipso est latinis festum translationis Zoilli ex sepulcro eius in vico Cris ad sepulcrum ipsius in ecclesia vici tiraciorum in Corduba*».

⁴⁵ Sobre este personaje, véase García Moreno, Luis, *Prosopografía del reino visigodo de Toledo*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1974, n° 201, pp. 102-103.

⁴⁶ Cfr. de Gaiffier, Boudin, «L'inventio et translatio de s. Zoile de Cordoue», *Analecta bollandiana*, n° 56, 1938 (pp. 361-369) y García Rodríguez, Carmen, *op. cit.*, pp. 228-229. Recientemente, ha vuelto sobre el tema Martín Iglesias, José Carlos, «Dos versiones inéditas de la *passio* s. Zoili (BHL 9022) y la *Inventio* s. Zoili (BHL 9024D) en manuscritos de origen leonés», *Habis*, n° 44, 2013 (pp. 305-322) –que reafirma el origen del texto en Córdoba y lo data de los siglos VII-VIII–.

invasión musulmana y que no tiene relación alguna con ésta. Por último, cabe consignar que –al igual de lo que sucede respecto a la cronística– el calendario en cuestión omite totalmente cualquier alusión al hallazgo de las reliquias de Santiago (aunque sí señala la fiesta del santo el día 25 de julio), demostrando que la ubicación de esos restos no era un dato unánimemente aceptado por los cristianos del sur de la península (o, al menos, por parte de sus jerarquías episcopales)⁴⁷.

Tampoco las narraciones hagiográficas del periodo aluden a posibles traslados masivos de restos santos. En ellas, las referencias al respecto oscilan entre indicaciones más o menos generales acerca del tema (con un marcado tono apologetico) hasta descripciones minuciosas y precisas sobre el destino que tuvieron tales restos. En este último grupo debemos incluir la citada pasión de santos Servando y Germano, del siglo VIII, que da cuenta de una auténtica distribución de espacios sagrados conforme el lugar en que se produjera el sacrificio de estos mártires y los diversos ámbitos a donde fueran a parar sus reliquias. Redactada probablemente a partir de una pasión primitiva –a juicio de Fábrega Grau, más escueta y sobria⁴⁸–, el relato de la muerte de estos personajes concluye con un pasaje en el que se detalla esa distribución de restos recién indicada: «¡Oh, cuán dichosa la tierra gaditana, que recibió en su seno la sangre de los santos mártires [...]! También las grandes ciudades de Híspalis y Eméríta fueron partícipes del don de su martirio. En efecto, la fértil tierra de Eméríta recibió el cuerpo de Germano, que fue sepultado en el cementerio con todo honor junto a Eulalia y otros mártires. El cadáver de Servando, inhumado solemnemente, descansa en el cementerio de Híspalis entre las bienaventuradas mártires Justa y Rufina»⁴⁹. Como vemos, se trata de una suerte de extrapolación geográfica de lo sagrado –presente en la hagiografía local desde tiempos de Prudencio– que no coincide con lo señalado por Recemundo (quien había reservado las reliquias de estos mártires al ámbito gaditano).

A medida que se avanza en el tiempo, se profundiza esa preocupación, de parte de los autores de estas *pasiones*, por señalar el tema del cuidado y preservación de los restos de los mártires. Así, el relato dedicado a Acisclo y Victoria –una pasión elaborada bien entrado el siglo X, en base a la tradición oral y con «total desconocimiento de los

⁴⁷ Dozy, R., *op. cit.*, p. 74: «Et in ipso est festum sancti Jacobi et sancti Christophori».

⁴⁸ Fábrega Grau, Ángel, *Pasionario hispánico*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Instituto P. Enrique Flórez, Madrid-Barcelona, 1955, t. I, p. 162.

⁴⁹ *Ibidem*, t. II, p. 357: «O quam multum beata terra Gaditana, que gremio suo beatissimorum martyrum sanguinem suscepit [...]. Sed Spalensium et Emeretensium urbes magne sunt eorum passionis gratiam consequute: siquidem Germani corpus Emeretensis altrix terra suscepit, quod iuxta Eulaliam ceterosque martyres in cimiterio datum est honestissime sepulture; Seruandi vero corpus, in cimiterio Spalensi inter Iustam et Rufinam beatissimas martyres sepultum cum honore, quiescit».

hechos»⁵⁰ – refiere que, tras numerosas torturas y padecimientos, Acisclo fue degollado en el anfiteatro de Córdoba, en tanto Victoria fue asaeteada. Tras la muerte del primero, «una mujer muy cristiana llamada Miniciana, que desde su infancia amaba a Dios, recogió con honor los cuerpos de los santos e hizo a san Acisclo un sepulcro en su casa y otro a santa Victoria junto al puerto del río; y así inhumó los cuerpos con el honor de la paz»⁵¹. Por lo pronto, nada se dice de las razones por las cuales la mencionada Miniciana decidiera enterrar a ambos cadáveres por separado. Una posible respuesta quizás esté dada por el hecho de que el culto a Victoria recién aparece atestiguado muy tardíamente, con lo cual cabe pensar que esta pasión quizás sea el resultado de la fusión de leyendas de dos santos diversos, a los que se quiso unir en el contexto del mismo martirio. De hecho, ya vimos que las reliquias de Acisclo eran veneradas desde antiguo en una basílica situada en las afueras de la ciudad de Córdoba. Por lo tanto, a la hora de justificar por qué no se hallaban igualmente en tal iglesia las reliquias de Victoria, el anónimo hagiógrafo tuvo que recurrir a esta solución de compromiso, señalando sitios separados de inhumación para cada mártir.

Si pasamos ahora a los años finales de nuestro período (esto es, en el pasaje de los siglos X al XI), contamos con un interesante cuerpo de relatos, en este caso correspondientes a mártires que fueron ajusticiados por los musulmanes (y no ya por los romanos, como en ejemplos anteriores). Se trata de las hagiografías dedicadas a Argétea y el beato Vulfurán, las hermanas Nunilón y Alodia y el joven Pelayo. En la primera de ellas (un caso testigo en la historia de las relaciones entre las comunidades cristianas y musulmanas en la Córdoba califal), ambos mártires fueron ajusticiados por orden del emir. Tras ello, «fieles cristianos recogieron los cuerpos [de los dos santos] y les dieron sepultura. A Argétea la inhumaron solemnemente en el cenobio de la basílica de los Tres Santos en presencia del obispo y de todo el clero. A Vulfurán lo enterraron en otro cementerio. De ambos se producen milagros sin cesar entre nosotros hasta hoy, librando a muchos cuerpos de distintos tipos de enfermedades porque, aunque estén separados de lugar, sin embargo creemos que han merecido una misma

⁵⁰ Riesco Chueca, Pilar, *Pasionario hispánico*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1995, p. 5, nota 1. Cfr. Fábrega Grau, Ángel, *Pasionario hispánico*, op. cit., t. I, pp. 58-63. La otra *passio* presumiblemente redactada en el mismo siglo, la de Facundo y Primitivo, no hace alusión alguna al tema que nos ocupa.

⁵¹ Ibidem., t. II, p. 18: «... *veniens quedam femina christianissima, nomine Miniciana, que et ipsa ab initio Deum dilexit, collegit cum honore corpora sanctorum et sancto Acisclo fecit sepulturam in domum suam, sancte Uictorie uero iuxta portum fluminis; et ita conlocavit corpora sanctorum Aciscli atque Uictorie cum pacis honore...*».

gloria ante el Señor»⁵². Otro tanto ocurre con el mártir Pelayo, el joven ajusticiado por los musulmanes cuyo cuerpo fue arrojado al río. Tras ello, otros cristianos «lo buscaron y lo sepultaron con honor». En esta ocasión sí se habría producido una división de los restos dado que el texto señala, como anticipamos, que la cabeza del santo «la conserva el cementerio de San Cipriano; su cuerpo, en cambio, el prado de San Ginés»⁵³.

Para terminar, tenemos el célebre caso de san Zoilo de Córdoba (al que ya aludimos). Se trata de la narración hagiográfica hispana que quizás deba considerarse como la más interesante del período en lo que atañe al hallazgo y traslado de las reliquias de un mártir. Compuesta por un ignoto autor en algún momento entre mediados del siglo VIII y principios del IX (a juicio de de Gaiffier⁵⁴), esta *inventio* se caracteriza por hacer una encendida defensa de la necesidad de acudir a las tumbas de los santos y venerar sus restos. Torturado y asesinado por los romanos, Zoilo fue enterrado «vilmente» en el cementerio de Córdoba, «junto a los cuerpos de los peregrinos» –es decir, sin ningún tipo de identificación personal⁵⁵–. Esta situación es, sin embargo, justificada por el hagiógrafo en el sentido de que Cristo no quiso revelar el lugar donde se hallaban esos preciados restos hasta tanto no se solucionara el tema arriano (ubicando su historia en los días posteriores a la conversión de los visigodos al catolicismo). Precisamente, la llegada al trono de Sisebuto inicia una sucesión de acontecimientos que llevarán al descubrimiento de la tumba en cuestión. El encargado de ello será Agapio, un «varón de la noble raza de los visigodos» (*vir nobilis ex Visegorotum propagine*), monje y luego obispo de Córdoba, quien una noche recibió en sueños la visita del propio mártir informándole el lugar en que se encontraban sus restos. Halladas las reliquias, éstas fueron trasladadas a «esta pequeña basílica, que había sido construida antiguamente en honor del mártir Félix»⁵⁶. Esta última frase hace

⁵² *Ibidem*, p. 387: «Nocte autem venientes fidelissimi christiani corpora amborum pervigiles rapuerunt et honorifice [...] sepelierunt, Argentea vero cenobio baselice Sanctorum Trium, presente episcopo cum omni clero, sollemniter recondentes, Vulfuranem autem non inpari modo in alio cimiterio honorifice humantes. Quorum namque apud nos hactenus indesinenter cluunt miracula, excludentes plerisque corporibus diversa langorum discrimina: quia licet sint localiter separati, unius tamen creduntur apud Dominum esse beatitudinis meriti». El texto de esta *passio* figura agregado al ms. de Cardeña, de principios del siglo XI.

⁵³ Rodríguez Fernández, Celso, *La pasión de san Pelayo*, Universidade da Santiago de Compostela-Universidade de Vigo, Santiago de Compostela, 1991, 78: «Cuius quidem caput cimiterium tenet sancti Cipriani, corpus uero cespis sancti Genesi». Véase *ut supra*, nota 30.

⁵⁴ de Gaiffier, Baoduin, *op. cit.* El texto también figura en el *pasionario* de Cardeña y debía proceder de Córdoba. Cfr. García Rodríguez, Carmen, *op. cit.*, pp. 228-231.

⁵⁵ *Idem.*: «...et in cimiterio civitatis cum peregrinorum corporibus uiliter est sepultus».

⁵⁶ *Idem.*: «...ad hanc basilicam parbolam, que in nomine sancti Felicis martyr is anquiritus fuerat fabrefacta...».

pensar que el texto quizás fuera redactado por algún miembro de esa comunidad eclesiástica que deseaba recordar las características de tal descubrimiento.

En suma, ni la cronística, ni la epigrafía y ni siquiera la hagiografía de los siglos VIII a X aluden a traslados masivos de reliquias tras la llegada de los musulmanes. Éstas probablemente seguían adorándose en los mismos sitios conocidos desde tiempos antiguos (sitios que podían coincidir con el lugar de fallecimiento de los mártires o santos o bien con emplazamientos donde se les brindaba un culto ancestral). Sin embargo, sí sabemos que algunos de estos restos se transportaron en esos mismos tiempos de un lado a otro de la península. Correspondería, por tanto, analizar esta segunda parte del tema, esto es, la manera en que las reliquias, como anticipamos, atravesaban con cierta facilidad la frontera entre el mundo cristiano y el sarraceno y cuáles fueron los motivos de tales traslados.

Traslados de reliquias, intereses políticos y devociones religiosas en la Hispania altomedieval

Varias son las circunstancias alrededor de las cuales se produjeron esos desplazamientos de restos santos en la Hispania de estos siglos. Por lo pronto, muchos de esos viajes se realizaban con intervención de los más importantes personajes de la época. Un caso bien conocido es el protagonizado por el célebre Eulogio, protagonista y propagandista de la gran oleada de martirios que sacudió la Córdoba musulmana en el siglo IX. En efecto, en la carta que dirige al obispo de Pamplona, Wiliesindo, datada del 15 de noviembre de 851, Eulogio hace referencia a ese tema⁵⁷. En ella, el cordobés alude a su viaje al norte peninsular (que tuvo lugar hacia 848), en búsqueda del paradero de sus hermanos comerciantes y con la voluntad adicional de obtener copias de libros que se requerían en su ciudad natal. Al parecer, durante su estadía en la misma Pamplona, el citado Wiliesindo habría pedido a Eulogio parte de las reliquias del citado san Zoilo (o quizás alguna reliquia representativa del mismo santo): «confiado en mi caridad, me suplicaste, al regresar a Córdoba, te enviase reliquias del mártir san Zoilo para engrandecer a los pueblos pamploneses con este regalo»⁵⁸. La referencia nos pone frente a una práctica que debía ser común entre la alta jerarquía eclesiástica del siglo IX hispano (y no sólo de estos tiempos): la fragmentación y reparto de reliquias entre diversas diócesis (o bien su «multiplicación» mediante el contacto de ciertos objetos con estos restos primarios y la posterior distribución de los primeros). De hecho, Eulogio no manifiesta en ningún momento su rechazo a este pedido –al que, por lo demás, entiende como loable para difundir el mensaje cristiano y engrandecer la gloria de ciertas sedes–. La solicitud indudablemente se concretó ya que, más adelante y en la misma carta, Eulogio señala que «por disposición divina, vuelve a su casa Don Galindo Íñiguez [y] con él te mando las reliquias (*reliquiae*) del mártir mencionado. También te envió las de san Acisclo, aunque no me las pediste, para que cumplas la promesa [que hiciste de

⁵⁷ Para este prelado, véase Gofí, J., «Wiliesindo», en *Diccionario de historia eclesiástica de España. Suplemento*, p. 704 –que supone su episcopado entre 845 y 860–. La autenticidad de esa carta ha sido discutida (y confirmada) por Yaben, Hilario, «La autenticidad de la carta de san Eulogio al obispo de Pamplona», *Príncipe de Viana*, n° 5, 1944 (pp. 161-172).

⁵⁸ *Epistola III ad Wiliesindum episcopum Pampilonensem* en de Gil, Juan (ed.), *Corpus scriptorum muzarabiorum*, CSIC, Madrid, 1973, & 5, p. 499: «Ita de nostra caritate confisus rogas ut Cordubam repetens ipse reliquias tibi sancti martyris Zoyli digerem, et hoc munere Pampilonenses populos illustrarem».

construir] una iglesia dedicada a su santo recuerdo»⁵⁹. Como vemos, el portador de esas reliquias habría sido un laico: Galindo Íñiguez, uno de los hijos del primer rey de Pamplona, Íñigo Íñiguez Arista (al que Eulogio llama «*Christicola princeps*»). Se trataría, por tanto, de un asunto en el que no sólo están comprometidos los altos cargos del clero pamplonés sino la naciente dinastía Arista (a quien, en su búsqueda de recursos propagandísticos para afirmarse en el trono, el tema de las reliquias no le era algo menor)⁶⁰.

En otras oportunidades, incluso, ese desplazamiento de reliquias hasta motivó sonoras negativas de parte de las comunidades cristianas que vivían en el sur peninsular ante lo que consideraban como un auténtico robo de restos sagrados. Eso fue lo que sucedió con el viaje de los huesos de tres mártires asesinados por los musulmanes, transportados a la abadía en Saint-Germain-des Près en 858. Conocido gracias al relato de Aimoino (un monje de tal cenobio) y redactado en 871⁶¹, los encargados de ese traslado fueron otros dos hermanos, Usuardo y Odilardo, originalmente enviados a Hispania para conseguir reliquias de san Vicente⁶². Informados de la imposibilidad de obtener esos restos, desviaron su marcha hacia Córdoba, tras haberse enterado de que allí existían numerosos despojos de mártires recientes. Tras casi dos meses de estadía (y luego de varias negociaciones con las autoridades musulmanes y algunos miembros del clero local) ellos obtuvieron las reliquias de los santos Jorge, Aurelio y Natalia (al que acompañaron con un relato de la pasión de estos personajes, obra del mencionado Eulogio). El retorno al norte fue más sencillo ya que Usuardo y Odilardo aprovecharon

⁵⁹ *Ibidem*, & 9, p. 500: «... domnus Galindo Enniconis ad propria remeans [...] per ipsum uobis praefati martyris reliquias destinauimus. Sed et sancti Aciscli, quas a nobis non postulastis, transmisimus, ut uos sponsionis uestrae uotum feliciter adimplentes eorum beatae memoriae construendo basilicam nobis Deo fauctore propter hanc obedientiam patrocinium illorum occurrat ad ueniam».

⁶⁰ Así, por ejemplo, los reyes navarros contaban con reliquias de san Esteban, trasladadas desde el monasterio de San Pedro de Siresa hasta el castillo de San Esteban de Deyo, que se convertiría en lugar de enterramiento de varios monarcas locales. Cfr. Miranda García, Fermín, «La realeza navarra y sus rituales en la Edad Media (905-1234)», en Ramírez Vaquero, Eloísa (coord.), *Ceremonial de la coronación, unción y exequias de los reyes de Inglaterra. Edición facsímil y estudios complementarios*, Gobierno de Navarra, Pamplona, 2008 (pp. 253-277), pp. 261-262.

⁶¹ Aimoino, *De translatione ss. martyrum Georgii monachi, Aurelii et Nathaliae ex urbe Corduba Parisios – Patrologia latina* 115, cols. 939-960.

⁶² Entre los muchos que se han ocupado de este tema véase Simonet, Francisco Javier, *Historia de los mozárabes de España*, Turner, Madrid, s.d. (reimpresión de la ed. orig. de 1897-1903), pp. 447-448; Tolan, John, «Reliques et païens: la naturalisation des martyrs de Cordoue à Saint-Germain (IXe siècle)», en Sénac, Philippe (ed.), *Aquitaine-Espagne (VIIIe-XIIIe siècle)*, Université de Poitiers, Poitiers, 2001 (pp. 39-55) y Tolan, John, *Saracens. Islam in the Medieval European Imagination*, Columbia University Press, Nueva York, 2002, pp. 100-103; Lara Olmo, Juan Carlos, «El relato del traslado de los santos mártires Jorge, Aurelio y Natalia: un valioso escrito hagiográfico y documental-histórico de mediados del siglo IX», *Hispania sacra*, LI, 1999 (pp. 55-89), con una traducción del texto de Aimonio.

una excursión programada por el ejército de Muhammad I, destinada a sofocar un levantamiento en Toledo. Hacia octubre del mismo año, nuestros monjes se encontraron con sus hermanos de congregación en Esmant (dado que estos últimos habían escapado de París a causa de la amenaza normanda). Finalmente, una vez notificado de la novedad, el rey Carlos el Calvo decidió enviar a España a un tal Mancio para que verificara el hecho y se dieran por auténticas las reliquias (cosa que, obviamente, sucedió sin contratiempos).

De ese conjunto de pormenores, resultan interesantes (para nuestros propósitos) algunos elementos. En primer lugar, hacia mediados del siglo IX parecía existir cierta conciencia errónea entre los monjes transpirenaicos de que obtener reliquias de santos en la España ocupada por los musulmanes era una empresa relativamente sencilla. Así lo señala Aimoino al decir que «había llegado el rumor de que el cuerpo de aquel santo mártir y diácono [Vicente] fácilmente (*facile*) podía conseguirse en Valencia [...], sin duda a raíz de la patética desolación causada por los sarracenos o moros en esa ciudad»⁶³. En segundo término, el mismo Aimoino se preocupa por subrayar que el traslado de los mártires Jorge, Aurelio y Natalia no se hizo de manera ilegal sino que, todo lo contrario, en este asunto participaron otros tantos miembros de la jerarquía eclesiástica local. Así aparecen un diácono Jerónimo, un tal Leovigildo (de sobrenombre Abadsólomes, una probable transcripción latina de 'Abd al-Salam), el presbítero Sansón (luego abad de San Salvador de Peñamelaria), el obispo Saulo de Córdoba y, probablemente, Eulogio (a quien se alaba en el relato por su obra pero no se explicita que haya intervenido directamente en el tema). Como sea, quien parece haber tenido la tarea mayor fue el mencionado Leovigildo, quien «porfiaba que [...] los insignes cuerpos de los santos les fueran entregados [a Usuardo y su compañero]». Estos, a su vez, piden a Sansón «si él les pudiera conceder y a ellos les fuese lícito tomar las reliquias [de los mártires, comprometiéndose a cambio a componer] un bellissimo texto que diera fe de su pasión»⁶⁴. Esa legalidad de la empresa se comprueba a partir de tres circunstancias, todas ellas subrayadas en la narración: en primer lugar, que el mencionado Sansón se convierte en abad del cenobio que preservaba las reliquias de los santos en cuestión (con lo cual ejercía cierta tutela sobre esos restos). En segundo término, que ese traslado contó con la anuencia de todos los miembros del monasterio –algunos de los cuales, al

⁶³ Aimoino, op. cit., col. 941: «...pervulgatum est quod eiusdem sancti martyris et Levitae corpus a Valentia [...] facile posset haberi, propter videlicet miserabilem ipsius civitatis a Sarracenis vel Mauris desolationem...».

⁶⁴ Ibidem, col. 944: «...beatorum reliquias [...] si tamen posse praestaret, utrisque sumere licet [...] pulcherrimo passionis eorum texto firmante didicerant...».

principio, «pensaban que esto no podía concederse de ningún modo» (*quod hoc nullatenus concedi posse*) y estaban afligidos por esta posibilidad pero luego se convencieron de que ello permitiría brindar un culto más apropiado a los santos—. Por último, que ese traslado tuvo la autorización del propio obispo cordobés (autorización requerida por los mencionados integrantes del cenobio). Esta última circunstancia hizo que, durante un tiempo adicional, «los cuerpos de los santos mártires [quedaran] enterrados bajo esta condición en el mismo lugar en que estaban» (a la espera de la decisión episcopal, que demoró su tiempo)⁶⁵. Como vemos, Aimoino insiste una y otra vez en que la obtención de las reliquias fue un asunto complicado aunque legal y formalmente resuelto, en el que participaron todas las instancias correspondientes. Esta salvedad, por lo demás, se contradice con esa supuesta facilidad para apropiarse de reliquias en la España invadida, que el autor señalaba al comienzo de su historia. Tales dificultades, por otro lado, reaparecen cuando se decide abrir el sarcófago que contenía los ansiados restos, como así también cuando se procede a sacarlos de Córdoba. En efecto, como los monjes de Peñamelaria se negaban a entregar las reliquias alegando que el abad Sansón no se encontraba, Usuardo y su compañero debieron apelar una vez más al obispo Saulo para que intercediese en el asunto y quebrase la voluntad de los hermanos. Este accede a tal pedido y decide «dolorosamente, en verdad, arrebatárselos [*i.e.*, los huesos de los mártires] a la fuerza [a los monjes de Peñamelaria]»⁶⁶. Llegado el momento, unos presbíteros designados por el mismo obispo (dada la negativa de los demás a actuar en el asunto) levantan «el altar de encima» —una indicación que busca subrayar el hecho de que las reliquias se hallaban en el mismo altar, costumbre ya atestiguada— y abren el sarcófago. Por cierto, cabe aclarar que todas estas referencias son producto de la pluma de Aimoino, que quizás haya inventado estos detalles para dar validez a su relato. De hecho, Eulogio sólo indica que los huesos de Jorge y Aurelio fueron inhumados efectivamente en Peñamelaria pero nada dice de tal inhumación bajo o dentro de un altar. Retirados esos despojos, «el obispo, envolviéndolos continuamente en lienzos finos, los introdujo en relicarios adecuados para el transporte. Así, con el favor del auxilio divino, se lleva a cabo decorosamente la obra secreta»⁶⁷. De tal manera, el hagiógrafo termina señalando que la *translatio* en cuestión había sido «secreta» pero «honesta» (esto es, sin la aprobación de buena parte de la comunidad cristiana

⁶⁵ *Ibidem*, col. 945: «Sanctorum vero corpora, dum tempus revertendi veniret, eodem in loco sub hac concessione, ut erant, iacuerunt humata».

⁶⁶ *Ibidem*, col. 945: «... praebetur, dure quidem, uti ab invictis, vix tollendi consensus».

⁶⁷ *Ibidem*, col. 945-46: «Qui mundis ea semper lintheaminibus involvens, congruis quoque ad efferendum imposuit perulis. Ita, divino suffragante auxilio, opus secretum honeste perficitur».

cordobesa y sólo avalada por la autoridad episcopal). En síntesis, Usuardo y su compañero no encontraron en la península el estado de abandono temporal y espiritual que podía suponerse al comienzo de la narración de Aimoino y debieron lidiar con las comunidades locales y sus respectivas jerarquías eclesiásticas para conseguir restos de santos (incluso de aquellos que gozaban de un culto muy cercano y poco extendido geográficamente). Esas comunidades intentaron resguardar por todos los medios los restos sagrados que poseían. Asimismo, en el caso de traslados, éstos o bien fueron patrocinados por las mismas jerarquías eclesiásticas (como vimos en el ejemplo de Eulogio y Willesindo) o bien fueron convenientemente avalados por éstas (como lo hiciera Saulo con los mártires cordobeses), sin importar ahora los motivos de tales patrocinios. Cabe advertir, por lo demás, que a medida que avancen los siglos –y se consoliden los reinos del norte a expensas de la división territorial del sur islámico–, esa obtención de reliquias llegó a involucrar a las propias monarquías. Así, en la segunda mitad del siglo XI, Fernando I solicitó los restos de Justa y Rufina al rey de la taifa de Sevilla (restos que luego, mediando una larga serie de circunstancias divinas, se cambiarían por san Isidoro, que sería finalmente transportado a León). Este episodio, por otro lado, nos advierte sobre un punto particular que merecería un estudio detallado (imposible de realizar en estas páginas), que debería considerar la participación directa de la realeza castellana en la gran mayoría de las traslaciones de reliquias datadas de los siglos XI-XII (en una posición mucho más relevante y hasta eclipsando al poder episcopal).

Para terminar, una acotación mínima acerca de la actitud de los musulmanes respecto a la veneración de las reliquias de los santos por parte de las comunidades cristianas que vivían bajo su dominio. En este sentido, el testimonio más evidente es el que nos brinda el mencionado Eulogio al distinguir la posición sarracena en lo que atañe a los restos de santos antiguos y aquellos ejecutados por los propios musulmanes (y a los que el mismo Eulogio trata de reivindicar). Al respecto, el autor cordobés subraya que las autoridades islámicas se esforzaron por borrar toda huella de los mártires contemporáneos (a su juicio, para evitar que se convirtieran en objeto de veneración). En verdad, esa actitud respondía al hecho de que los sarracenos entendían a esos supuestos mártires como simples rebeldes al poder constituido, anulando la posible dimensión sagrada que podían alcanzar los despojos de estos últimos. Ahora bien, Eulogio (y, junto con él, algunos de los testimonios que analizamos) nunca manifiesta que los musulmanes hayan tenido la misma voluntad destructiva respecto a los restos de los santos de épocas anteriores ni que se interesaran demasiado por ellos

(al punto de que el mismo Eulogio pudo disponer de varias reliquias para cumplir su promesa al obispo de Pamplona, sin que hubiera interposición alguna del poder islámico –cosa que, conforme a su ideología personal, hubiera explicitado enardecidamente–). Al fin y al cabo, la veneración de las reliquias jamás fue prohibida por los sarracenos. Una prueba de ello la brinda nuevamente Eulogio en la *passio* que compusiera para el traslado de los cuerpos de Jorge, Natalia y Aurelio, texto al que ya aludimos⁶⁸. En ella, el hagiógrafo destaca, como rasgo a ser alabado en estos cristianos el hecho de que, durante sus respectivas vidas, acudían a las iglesias a adorar esos restos sagrados: «visitaban con toda devoción los sepulcros de los mártires»⁶⁹; «es costumbre de los fieles cristianos, como todo el mundo sabe, frecuentar las iglesias y peregrinar con humildad de un santo voto a los sepulcros de los venerables mártires»⁷⁰. Nada de esto, cabe advertir, es lo que provocará su posterior martirio (sino el haber blasfemado contra la religión islámica). Esa salvedad también aparece en el relato de Aimonio cuando éste señala que «los sarracenos no permiten que se venere a los mártires que ellos hacen»⁷¹ –esto es, los ajusticiados por el propio poder local–. Sin embargo, el mismo autor galo explicita que los restos de dichos mártires consiguieron salir de Córdoba acompañando las tropas de Muhammad I. De igual manera, los eclesiásticos encargados de tal traslado recibirían ayuda del gobernador de Zaragoza, ‘Abbas ibn ‘Abd al-Barr (a quienes agradecieron «porque habían sido socorridos con su auxilio al ir y al volver»⁷²). Podría pensarse que, en estos desplazamientos, las autoridades musulmanas quizás desconocieran el tipo de bienes trasladados por todos estos cristianos. De ser así, habría que pensar en una hipotética falta de control islámica (cosa poco probable). Por el contrario, la ausencia de limitación alguna quizás demuestre que

⁶⁸ Fue Rafael Jiménez Pedrajas quien probara la autoría de esta *passio*, atribuyéndola al propio Eulogio e indicando las posibles circunstancias de su producción. A su juicio, se trata de un relato construido tras la redacción de los capítulos del *Memoriale sanctorum* dedicados a estos mártires, texto que acompañara las reliquias de estos santos en su viaje al norte. Véase, Jiménez Pedrajas, Rafael, «San Eulogio de Córdoba, autor de la Pasión francesa de los mártires mozárabes cordobeses Jorge, Aurelio y Natalia», *Anthologica Annua*, n° 17, 1970 (pp. 465-583) y Jiménez Pedrajas, Rafael, «La “Passio Sanctorum Martyrum Georgii Monachi, Aurelii atque Nathaliae”, obra original de San Eulogio de Córdoba», *Boletín de la Real Academia de Córdoba, de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes*, n° 80, 1960 (pp. 45-106).

⁶⁹ *Ibidem*, & 16, p. 70 de la ed. de 1960: «et visitabant [...] loca sanctorum».

⁷⁰ *Ibidem*, & 47, p. 94: «Fidelium, ut scitur, mos est ecclesias visitare: et atria venerabilium martyrum, pia devotionis humilitate, requirere».

⁷¹ Aimoio, *op. cit.*, 11, col. 946: «Non enim quos martyres faciunt, venerari Sarraceni permittunt».

⁷² *Ibidem*, 14, col. 947: «Abdiluv... gratias agentes, quod eius essent auxilio, in eundo vel redeundo adjuti».

no existía mayor interés sarraceno por estos restos, que parecen haber circulado de forma relativamente sencilla entre ambas comunidades.

Ahora bien, lo anterior no supone que los mismos musulmanes ignoraran su valor simbólico. Al fin y al cabo, ellos tenían sus propias reliquias. Así, por ejemplo, «los califas abásidas alegaban poseer varios objetos, incluyendo la capa del Profeta, su sello y sus uñas»⁷³. Uno de esos califas, Mu'āwiyā (41/661-60/680) manifestó expresamente su deseo de «ser enterrado con las reliquias de Mahoma»⁷⁴. Para el pensamiento islámico temprano, estos objetos eran fuente de *baraka*, esto es, «una fuerza innata, a veces representada como una bendición, que poseían los profetas y los santos, al igual que los objetos y lugares con los que ellos tuvieron contacto»⁷⁵. Tales reliquias serían igualmente empleadas (como sucedería con las cristianas) tanto con fines devocionales como políticos (con un caso notorio en el Al-Andalus de época almohade, quizás procedente de tiempos omeyas, materializado en el Corán que se decía escrito por el califa Utmān y que fuera empleado para afirmar la ortodoxia en un momento de tensiones religiosas)⁷⁶. También como los cristianos, esos restos viajaban a todo lo largo y ancho del mundo islámico. Ejemplo de ello es una impronta del pie del Profeta, visible en un trozo de basalto, trasladada expresamente de la cercana zona de Hawran a la ciudad de Damasco en el siglo XII, en tiempos en que se debatían posiciones sunitas contra cuestionamientos chiitas⁷⁷. Por consiguiente, no cabe duda de los musulmanes hispanos comprendían el valor que tenían esas reliquias para sus súbditos cristianos y, como ellos, a veces hasta las protegieran y se opusieran a su traslado (tal como sucediera, a lo largo del siglo XI, en el aludido ejemplo del rey de la taifa sevillana, quien se enfrentara a los deseos de Fernando I de llevarse los restos de las mártires Justa y Rufina, entregando a cambio los de Isidoro).

En síntesis, nada apunta a pensar que, en la Hispania de los siglos VIII a X, se hubiera producido un trasvase unidireccional, generalizado y dramático de reliquias de

⁷³ Meri, Josef, *The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria*, Oxford University Press, Oxford, 2002, p. 108.

⁷⁴ *Idem*.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 17.

⁷⁶ El tema fue analizado por Buresi, Pascal, «Une relique almohade: l'utilisation du Coran (attribué à 'Utmān b.'Affān [644-656]) de la Grande mosquée de Cordoue», en AA.VV., *Lieux de cultes: aires votives, temples, églises, mosquées. IXe Colloque international sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique du Nord antique et médiévale* (Tripoli, 19-25 février 2005), Centre National de la Recherche Scientifique, París, 2008, pp. 273-280 y, Buresi, Pascal, «D'une péninsule à l'autre: Cordoue, 'Uthmān (644-656) et les arabes à l'époque almohade (XIIe-XIIIe siècle)», *Al-Qantara*, XXXI/1, 2010 (pp. 7-29).

⁷⁷ Mouton, Jean-Michel, «De quelques reliques conservées à Damas au Moyen Age», *Annales islamologiques*, n° 27, 1993 (pp. 245-254), p. 246.

los santos del sur al norte peninsular. Ahora bien, ello no supone que no existieran traslados de reliquias en circunstancias determinadas. Como en tiempos anteriores, estos restos viajaban siguiendo criterios muy diversos: intereses de ciertos obispos de la época (deseos de incrementar el prestigio y poder de sus respectivas sedes), voluntades políticas (que aspiraban a reforzar los auxilios sobrenaturales de los que decían gozar las nacientes monarquías) u objetivos propagandísticos definidos (como el deseo de difundir la situación en que se encontraban los cristianos sometidos al poder musulmán y las razones de su alzamiento). También es posible que, en algunos casos, grupos de fieles que abandonaban el sur peninsular hayan llevado consigo tales vestigios (muy probablemente, reliquias representativas de los santos por ellos venerados). Por el contrario, las fuentes de la época no nos hablan de supuestos viajes de las mismas reliquias a fin de escapar de la furia islámica (que, como dijimos, será el *leiv motif* en los relatos de *translationes* a partir del siglo XI). Según señalara al comienzo, éste es uno de esos temas en los que se mezclan realidad y ficción y en los cuales la ficción sin dudas ha triunfado sobre la realidad. Más allá de todo esto, lo interesante del caso es analizar por qué se produjo tal triunfo y cómo, con el paso de los siglos, se manipularon esos mismos hechos con otros propósitos.

Bibliografía

- AIMOINO, *De translatione ss. martyrum Georgii monachi, Aurelii et Nathaliae ex urbe Corduba Parisios – Patrologia latina* 115.
- BURESI, Pascal, «Une relique almohade: l'utilisation du Coran (attribué à 'Utmân b.'Affân [644-656]) de la Grande mosquée de Cordoue», en AA.VV., *Lieux de cultes: aires votives, temples, églises, mosquées. IXe Colloque international sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique du Nord antique et médiévale (Tripoli, 19-25 février 2005)*, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 2008.
- ———, «D'une péninsule à l'autre: Cordoue, 'Uthmân (644-656) et les arabes à l'époque almohade (XIIe-XIIIe siècle)», *Al-Qantara*, XXXI/1, 2010 (pp. 7-29).
- DÍAZ Y DÍAZ, Manuel, «Recemundo», en *Diccionario de historia eclesiástica de España*, CSIC, Madrid, 1973.
- DOURTHE, Pierre, «Typologie de l'autel, emplacement et fonction des reliques dans la péninsule ibérique et le sud de la Gaule du Ve au XIe siècle», *Bulletin monumental*, n° 153/1, 1995 (pp. 7-22).
- DOZY, R., *Le calendrier de Cordoue de l'année 961*, Brill, Leiden, 1873.
- DUVAL, Yvette, «Projet d'enquête sur l'épigraphie martyriale en Espagne romaine, visigothique (et byzantine)», *Antiquité tardive*, n° 1, 1993 (pp. 173-206).
- ESTEBAN DE LISBOA, «Miracula Sancti Vicentii», en Nascimento, Aires A. (ed.), *S. Vicente de Lisboa: legendas, milagres e culto litúrgico (testemunhos latinomedievais)*, Centro de estudos clássicos, Lisboa, 2011.
- FÁBREGA GRAU, Ángel, *Pasionario hispánico*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Instituto P. Enrique Flórez, Madrid-Barcelona, 1955.
- FERNÁNDEZ CONDE, Francisco Javier, *La religiosidad medieval en España. 1.- Alta Edad Media (s. VII-X)*, Universidad de Oviedo, Oviedo, 2000.
- FEROTIN, Marius, *Le Liber Ordinum en usage dans l'église wisigothique et mozárabe d'Espagne du Ve au XIe siècle*, Firmin Didot, Paris, 1904.

- FITA, Fidel, «Traslación e invención del cuerpo de san Ildefonso. Reseña histórica por Gil de Zamora», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, VI, 1885 (pp. 60-71).
- ———, «Excursiones epigráficas», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, XXI, 1894 (pp. 43-166).
- DE GAIFFIER, Boudin, «L'*inventio et translatio* de s. Zoile de Cordoue», *Analecta bollandiana*, n° 56, 1938 (pp. 361-369).
- GARCÍA MORENO, Luis, *Prosopografía del reino visigodo de Toledo*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1974.
- GARCÍA RODRÍGUEZ, Carmen, *El culto de los santos en la España romana y visigoda*, CSIC, Madrid, 1966.
- GAUGE, Valérie, «Les routes d'Orose et les reliques d'Etienne», *Antiquité tardive*, n° 6, 1998 (pp. 265-286).
- Gil, Juan, «La pasión de san Pelayo», *Habis*, n° 3, 1972 (pp. 161-200).
- ———, *Corpus scriptorum muzarabiorum*, CSIC, Madrid, 1973.
- GIL FERNÁNDEZ, Juan; Moralejo, José y Ruiz de la Peña, Juan I. (eds.), *Crónicas asturianas*, Universidad de Oviedo, Oviedo, 1985.
- GÓMEZ MORENO, Manuel, *Iglesias mozárabes. Arte español de los siglos IX a XI*, Centro de estudios históricos, Madrid, 1919.
- GUIANCE, Ariel, «*Pignora sanctorum*. Reliquias y devoción en Hispania tras la conquista musulmana», en Beresford, Andrew y Twomey, Lesley (eds.), *Christ, Mary and the Saints. Reading Religious Subjects in Medieval and Renaissance Spain*, Brill, Leiden, (en prensa).
- HUETE FUDIO, Mario, *La historiografía latina medieval en la Península ibérica (siglos VIII-XII). Fuentes y bibliografía*, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 1997.
- JIMÉNEZ PEDRAJAS, Rafael, «La "Passio Sanctorum Martyrum Georgii Monachi, Aurelii atque Nathaliae", obra original de San Eulogio de Córdoba», *Boletín de la Real Academia de Córdoba, de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes*, n° 80, 1960 (pp. 45-106).
- ———, «San Eulogio de Córdoba, autor de la Pasión francesa de los mártires mozárabes cordobeses Jorge, Aurelio y Natalia», *Anthologica Annua*, n° 17, 1970 (pp. 465-583).

- LARA OLMO, Juan Carlos, «El relato del traslado de los santos mártires Jorge, Aurelio y Natalia: un valioso escrito hagiográfico y documental-histórico de mediados del siglo IX», *Hispania sacra*, LI, 1999 (pp. 55-89).
- MARTÍN IGLESIAS, José Carlos, «Dos versiones inéditas de la *passio s. Zoili* (BHL 9022) y la *Inventio s. Zoili* (BHL 9024D) en manuscritos de origen leonés», *Habis*, n° 44, 2013 (pp. 305-322).
- MAYA SÁNCHEZ, A. (ed.), *Vitas sanctorum Patrum emeretensium*, Brepols, Turnhout, 1992.
- MERI, Josef, *The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria*, Oxford University Press, Oxford, 2002.
- MIRANDA GARCÍA, Fermín, «La realeza navarra y sus rituales en la Edad Media (905-1234)», en Ramírez Vaquero, Eloísa (coord.), *Ceremonial de la coronación, unción y exequias de los reyes de Inglaterra. Edición facsímil y estudios complementarios*, Gobierno de Navarra, Pamplona, 2008 (pp. 253-277).
- MOUTON, Jean-Michel, «De quelques reliques conservées à Damas au Moyen Age», *Annales islamologiques*, n° 27, 1993 (pp. 245-254).
- PELAYO DE OVIEDO, *Liber testamentorum Ecclesiae Oventensis*, ed. Valdés Gallego, José Antonio, Real Instituto de estudios asturianos, Oviedo, 2000.
- RAMOS BERROCOSO, Juan Manuel, «Lectura eclesiástica de un epígrafe de "La Morera" (Badajoz): un testimonio sobre la consagración de los altares y el culto a los santos en la liturgia hispánica emeritense-lusitana», *Salmanticensis*, n° 60, 2013 (pp. 493-518).
- RIESCO CHUECA, Pilar, *Pasionario hispánico*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1995.
- RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, Celso, *La pasión de san Pelayo*, Universidade da Santiago de Compostela-Universidade de Vigo, Santiago de Compostela, 1991.
- SIMONET, Francisco J., «Santoral hispano-mozárabe escrito en 961 por Rabi ben Said, obispo de Iliberris», *La ciudad de Dios*, n° 5, 1871 (pp. 105-116).
- _____, *Historia de los mozárabes de España*, Turner, Madrid, s.d. (reimpresión de la ed. orig. de 1897-1903).

- TOLAN, John, «Reliques et païens: la naturalisation des martyrs de Cordoue à Saint-Germain (IXe siècle)», en Sénac, Philippe (ed.), *Aquitaine-Espagne (VIIIe-XIIIe siècle)*, Université de Poitiers, Poitiers, 2001 (pp. 39-55).
- —————, *Saracens. Islam in the Medieval European Imagination*, Columbia University Press, Nueva York, 2002.
- VIVES, José, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, C.S.I.C., Barcelona, 1942.
- YABEN, Hilario, «La autenticidad de la carta de san Eulogio al obispo de Pamplona», *Príncipe de Viana*, n° 5, 1944 (pp. 161-172).